

**Покинувшие храм:
причины и особенности разрыва с церковью
православных священнослужителей
в годы хрущевского правления**

М. В. Булавин

Нижнетагильская государственная
социально-педагогическая академия

В конце 50-х – начале 60-х гг. XX в. Русская православная церковь и другие религиозные организации нашей страны пережили краткий, но чрезвычайно бурный период своей истории, известный под названием хрущевских гонений. Тот комплекс мер воздействия, который был применен по отношению к ним государством, истории церкви привыкли сравнивать со сталинскими репрессиями¹. Действительно, по целому ряду показателей размах натиска на церковь при Хрущеве был вполне сопоставим с великим наступлением на религию, предпринятым в конце 1920-х – 1930-е гг. Размеры относительного сокращения численности храмов, интенсивность и степень ожесточенности атеистической пропаганды формально позволяют поставить рядом два этих наиболее тяжелых для религиозной жизни России периода.

Тем не менее хрущевские преследования религии не были простым рецидивом сталинской эпохи. Особенности их протекания, реакции на них в религиозной среде, как и общественного их восприятия, характеризуют их как принадлежность качественно нового этапа общественного развития. Наряду со ставшими уже традиционными печальными приметами антирелигиозных кампаний, рубеж 1950–1960-х гг. ознаменовался появлением ряда новых феноменов, порожденных комплексным взаимодействием социокультурных процессов в религиозной и светской средах, а также государственной политики.

Одним из наиболее своеобразных явлений из числа подобных стали вызвавшие значительный резонанс заявления священнослужителей о добровольном сложении священного сана и отходе от церкви. Такие шаги клириков православной церкви широко освещались

на страницах советской прессы, становились сюжетами радиопередач, а впоследствии явились одной из интенсивно эксплуатирувавшихся тем атеистической пропаганды. Необходимо отметить, что организованная государством пропагандистская кампания затронула не только клир – внимание было обращено и на другие случаи публичного отказа ранее религиозных людей от веры. Но в силу особой значимости священнослужителей в системе православного культа и духовной жизни в целом их разрыв с церковью обеспечивался в пропагандистском отношении наиболее тщательно.

Известнейшими примерами из этого ряда стали заявления о прекращении отношений с церковью двух преподавателей духовных школ Русской православной церкви: профессора Московской духовной академии и семинарии священника А. Осипова и преподавателя Саратовской духовной семинарии Е. Дулумана, который, хотя и являлся мирянином, но был теснейшим образом связан с миром духовенства. Оба они внесли существенный вклад в развитие системы советской атеистической пропаганды. А. Осипов являлся активным ее сотрудником вплоть до своей смерти, последовавшей в 1967 г., а Е. Дулуман и сегодня подвизается на ниве борьбы с религией, будучи признанным патриархом атеистического движения на постсоветском пространстве².

Однако весь круг священнослужителей, пошедших по этому пути, был существенно более широк. Так, в одной лишь Свердловской епархии открыто порвали с церковью три клирика: иерей нижнесергинской церкви Г. Оплеснин, протоиерей свердловской Всехсвятской церкви А. Валяев и протоиерей красноуфимской церкви Ф. Грахов³. Впоследствии эти священнослужители получили возможность публично осветить причины и ход развития своего конфликта с церковью.

Такое внимание отдельным представителям православного духовенства совершенно нетипично для антирелигиозной пропаганды довоенного периода, сравнительно мало интересовавшейся темой индивидуального духовного поиска верующего человека, историей его мировоззренческих исканий, тем более если речь шла о священнике. Это глубокое несходство двух подходов, «сталинского» и «хрущевского», нуждается, на наш взгляд, в развернутом объяснении.

Следует, во-первых, отметить, что практически вплоть до самого начала Великой Отечественной войны священник, в отличие от рядового верующего, не рассматривался идеологами и функционерами господствующего атеизма даже в качестве добросовестно заблуждающегося человека, не говоря уже о том, чтобы признавать за ним равное с атеистом право на мировоззренческий поиск. Священник в то время – это сознательный идейный враг. Такое отношение к православным клирикам быстро усваивалось низами атеистического движения, прежде всего молодежно-комсомольской массой. Описание красноречивого случая из ленинградской практики находим у Н. Б. Лебиной: «...Посланник из Москвы М. Вольберг задал присутствующим следующий вопрос: “У вас, товарищи, есть кое-какой жизненный опыт, а вот какой политический опыт вы имеете? Ну, скажем, кто из вас видел живого классового врага?” Ответ был следующий: “Видел попа на улице”»⁴.

Только накануне войны образ православного священника начал становиться более сложным, в нем постепенно стали появляться человеческие черты. Свидетельство об этом новом, в чем-то несколько благодушном отношении содержится, например, в воспоминаниях известного советского военачальника А. М. Василевского. На одном из кремлевских приемов, как вспоминает Василевский, «Сталин... задал мне неожиданный вопрос: почему по окончании семинарии я “не пошел в попы”? Я, несколько смутившись, ответил, что ни я, ни отец не имели такого желания, что ни один из его четырех человек не стал священником. На это Сталин, улыбаясь в усы, заметил:

– Так, так. Вы не имели такого желания. Понятно. А вот мы с Микояном хотели пойти в попы, но нас почему-то не взяли. Почему, не поймем до сих пор». Далее Сталин настоятельно советовал Василевскому восстановить связь с его старым отцом-священником и начать оказывать ему материальную помощь⁵.

Безусловно, основная причина происходивших перемен заключалась в том, что религия к концу 1930-х гг. уже ни в коей мере не являлась конкурентом официальной идеологии, полностью утратив возможности определять поведение масс. В таких условиях можно было вернуть прежнему врагу человеческий облик и даже известную душевную глубину, что в хрущевское время стало необ-

ходимой предпосылкой восприятия процесса отхода некоторых священнослужителей от церкви как историй внутреннего духовного роста.

Сказанное, однако, не исчерпывает всех причин того повышенного внимания, которое при Хрущеве уделялось священническим «обращениям наоборот». На рубеже 1950–1960-х гг. не просто стал возможен подобный индивидуализированный подход – власти испытывали самую настоятельную потребность в нем. Хрущевское правление, наряду со сталинским, стало временем ускоренной модернизации советского общества. Оно по сути окончательно превратилось в общество современного индустриального типа, рассталось со своим традиционным прошлым в его первоизданном виде. Между тем нам сегодня понятно, что не столько государственная атеистическая пропаганда, сколько именно модернизация, прежде всего в таких своих аспектах, как урбанизация и индустриализация, стала важнейшим фактором кризиса традиционной религиозности. Христианская вера масс в аграрном обществе является не системой осознанных взглядов, а суммой практик, обеспечивающих целостное восприятие человеком окружающего мира и определение им своего места в этом мире⁶. Иными словами, это важнейшая, системообразующая часть существования в условиях традиционной повседневности. Именно в этом своем качестве религия стала жертвой модернизационных процессов. Тот малоподвижный замкнутый мир, скрепами которого являлась религия, прекратил свое существование под натиском сталинской модернизации.

Коснемся только одного аспекта этого процесса. Рассказывая о причинах своего отхода от совершения религиозных обрядов на протяжении 1930-х гг., бывшие прихожане обращают внимание прежде всего на физическую невозможность удовлетворить религиозные обрядовые потребности: «Даже не успеваю отдохнуть, не говоря уже о церкви... В церковь не хожу, так как восемь часов работаю, а остальное время провожу за работой дома. Свободного времени нет, праздника тоже нет, все время провожу дома. Церковь не посещаю, не имею времени»⁷. Таким образом, в советское время существенно изменился тот ритм и стиль жизни, который только и мог быть основой обрядовой религиозности. Безусловно, схожие последствия имело массовое закрытие храмов, начавшееся

на рубеже 1920–1930-х гг. и шедшее на протяжении всего десятилетия. Но основная часть православных верующих не обладала опытом жизни преимущественно в той церкви, «которая не в бревнах, а в ребрах». По-видимому, сознательная религиозность вообще не может быть массовым явлением. Неизбежным итогом развития в обозначенном направлении не мог не стать наиболее мощный и тяжелый за всю историю страны религиозный кризис. Говоря о религиозной ситуации в стране конца 1930-х гг., современные исследователи считают своим долгом подчеркнуть высокий уровень религиозности населения, достигавший 50 % и более⁸. Все зависит от точки зрения. На наш взгляд, речь должна идти скорее об удивительной скорости утраты церковью своего общественного влияния: только два десятилетия советской истории потребовалось для того, чтобы она лишилась половины своей паствы.

Тем не менее к исходу 1950-х гг. этот потенциал роста атеизма оказался в значительной степени исчерпанным. Грандиозная перестройка общества в целом завершилась. Кроме того, параллельно шла модификация религиозности тех, кто сохранил веру. Верующие зрелых, а отчасти даже пожилых возрастов были людьми, молодость которых пришлось на ту эпоху, когда религия уже лишилась официальной поддержки государства, более того – превратилась в символ старомодности, живой образ уходящей архаики. А далее зачастую исповедание веры становилось весьма и весьма небезопасным либо как минимум закрывало дорогу к социальному продвижению. Поэтому связь с церковью неизбежно приобретала черты более или менее осознанного выбора. Это наблюдение является, на наш взгляд, верным в отношении практически всех категорий верующих, по крайней мере горожан. Даже так называемые «бабушки», которые решительно противопоставляются современными исследователями образованным православным неопитам из интеллигенции по образу и потребностям обретения веры, ее структуре и качеству, в прошлом зачастую принадлежали к атеистической или религиозно-индифферентной среде. Воспроизводство даже этой группы, начиная с послевоенного периода, обеспечивалось за счет рекрутируемых из слоев, относительно слабо связанных с церковью. Данное обстоятельство хорошо осознавалось частью православного духовенства. Именно его имел в виду митрополит Ювеналий (Поярков),

рассказывая: «За несколько минувших десятилетий мне пришлось посетить много стран на Востоке и Западе. При бесчисленных встречах всегда стоял вопрос о судьбе Русской православной церкви в Советском Союзе. Тогда было принято считать, что это церковь бабушек. И когда меня спрашивали, что будет с нашей церковью, когда умрут бабушки, я всегда отвечал: “Наши бабушки бессмертны!”»⁹. Разумеется, может вставать вопрос о степени отрефлексированности религиозного выбора многих новых прихожан, доле рациональных компонентов в их убеждениях, но значительная степень осознанности их прихода в церковь бесспорна.

Между тем такой тип религиозности демонстрирует значительно большую устойчивость в отношении как атеистической пропаганды, так и других подрывающих веру внешних условий. Речь, безусловно, не идет об абсолютной иммунности. Но степень защищенности веры в новых условиях, обеспечиваемой душевными и интеллектуальными усилиями самого индивида, значительно повысилась. Это постепенно привело к созданию во второй половине XX в. совершенно иной в сравнении с предшествовавшими периодами ситуации в отношении качества религиозности и атеизма. Если в 1920–1930-е гг. верующих было относительно много, в то время как осознанность ими своей веры являлась сравнительно невысокой, то для послевоенного периода характерна прямо противоположная ситуация. Напротив, со временем все более редким явлением становился убежденный атеизм при абсолютном и относительном увеличении количества атеистов. Власти, следовательно, уже не могли рассчитывать на то, что в изменившихся условиях удастся по-прежнему отхватывать от массива верующих все новые и новые «широкие ломти». Ведь и обращение к религии, и разрыв с ней утрачивали характер широкого социального движения, существенно индивидуализировались, становились актами личного выбора. Приходилось удовлетворяться небольшими победами, привыкать к «штучной работе» и персональному подходу. Это стало еще одной причиной пробудившегося интереса к конкретным фигурам колеблющихся священников.

Наконец, и сами эти частные успехи могли достигаться и достигались на основе личного примера. Так, порвавшие с церковью уральские клирики Л. Петренко и Г. Оплеснин решились на свой

шаг под влиянием пользовавшегося огромным авторитетом и известностью бывшего священника, кандидата богословия П. Дарманского¹⁰. В свою очередь, их отход от религии имел аналогичное действие на тех, кто постепенно эволюционировал от веры к неверию. Все вышесказанное помогает нам понять, что популяризация такого индивидуального опыта была необходимым элементом в развитии антирелигиозной пропаганды в новых условиях.

Отдельно следует остановиться на характеристике причин, побуждавших священнослужителей к отходу от веры. К сожалению, современная литература, ориентированная на Русскую православную церковь, говорит о них очень глухо либо даже рисует искаженную картину. Так, В. Лавринов сообщает: «Свое отречение они обосновали “утратой веры в Бога в связи с достижениями советской науки и техники, полетами человека в космос”»¹¹. Выдвижение этой, действительно существовавшей причины на передний план, а тем более рассмотрение ее в качестве единственной значительно снижает уровень обсуждения.

Все без исключения отказавшиеся от веры священнослужители прежде всего говорят об обстоятельствах морального порядка, заключавшихся в огромном несоответствии между духом евангельского учения и той нравственной атмосферой, которую они застали в церкви. Наиболее часто упоминаются такие пороки современно-го им духовенства, как пьянство, нарушение дисциплины соблюдения постов, разврат, особенно больно бивший в глаза, когда допускался монашествующими священнослужителями, мздоимство, финансовые злоупотребления в отношении церковной кассы, показной комфорт, которым окружало себя духовенство¹². При этом особое возмущение вызывал не только сам факт отклонений от нормативной христианской морали, но та особенная беззастенчивость, уверенность в своей правоте, с какими некоторые священнослужители шли на совершение этих проступков.

Весьма показательны в этом отношении воспоминания Г. Оплеснина, который был рукоположен недавно, и это, по-видимому, позволяло некоторым его старшим товарищам не особенно стесняться его мнением. Например, однажды, возмущенный стяжательством маститого священника, Оплеснин обратился за разрешением своего недоумения к одному из собратьев по сану, но получил гнев-

ную отповедь: «Не тебе учить старых священников... бери с верующих побольше денег и будешь счастлив»¹³.

Характерно то, что даже А. Осипов, который отошел от религии прежде всего в силу философской неудовлетворенности ей, отводит значительное место такой предпосылке своего поворота к атеизму, как разочарование в нравственности духовенства. Вспоминая о молодых годах жизни в церковном доме, Осипов недоумевал: «Как не сломила моей веры та чудовищная затхлость атмосферы “поповки”, в которую я попал? Полное отсутствие всяких интересов, кроме выпить, поесть, поспать, посплетничать. Взаимоподсживание, зависть, взаимоподглядывание»¹⁴. Но и в зрелые годы, будучи уже преподавателем московских духовных школ, мучимый философскими раздумьями, Осипов по-прежнему обращался в своих размышлениях к теме нравственного и интеллектуального облика священнослужителей: «За годы работы в церкви я возненавидел косность, ограниченность, тупость кастового духовенства и хотел воспитывать будущих служителей церкви всесторонне развитыми, глубоко советскими людьми, далекими от суеверного фанатизма... Но скоро мне пришлось убедиться в тщетности этих стараний, в невозможности осуществления моих идеалов»¹⁵.

Крайне болезненно начавшие колебаться клирики воспринимали нарушение христианской нравственности епископатом. Помимо самого факта отступления от морали Евангелия, подлинное возмущение вызывали ситуации, когда епископ использовал данную саном власть для одергивания тех, кто решался говорить о проблемных сторонах церковной действительности. В такого рода коллизию попал Г. Оплеснин. Будучи еще клириком Архангельской епархии, он ответил отказом на требование епископа собирать компрометирующий материал против настоятеля Казанской церкви г. Салехарда о. В. Жохова и был переведен на удаленный приход. Жалоба в патриархию обернулась запретом в священнослужении¹⁶. Схожий случай упоминает и Л. Петренко. В Пермской епархии три прихожанки были подвергнуты епископом епитимии за то, что обвинили своего настоятеля в расхищении церковной кассы. «Увы! – восклицает Петренко. – В церковном мире юридических законов не существует. Все основано на “воле божьей”, то есть на воле церковных властей»¹⁷.

Важно понять, что речь идет не об ухудшении самого морального климата в церкви, но об изменении реакции на отдельные его стороны части рядового духовенства. Пороки священнослужителей, включая епископат, – явление, практически современное самой церкви. Постановления церковных соборов и выдержки из сочинений духовных писателей, бичующих недостатки духовенства, одни могут составить целую библиотеку. В России общественное внимание к негативным сторонам православного церковного быта было привлечено еще в XIX в. Так, например, о деспотизме архиереев, бесправии рядового священства писал в 1858 г. священник И. Беллюстин: «Создатель мой! Что может быть унижительнее, позорнее, бесчеловечнее того, как архиереи обращаются с иереями вообще и с сельскими в особенности?»¹⁸ Однако долгое время духовенство, даже в лице той значительной своей части, которая была неудовлетворена сложившимися порядками, предпочитало терпеть их, а не протестовать, тем более, что возможности протеста были сведены к минимуму и характером церковных традиций, и государственной опекой церкви.

В начале второй половины XX в., при всей консервативности православного мира, тип забитого жизнью и начальством попики не являлся преобладающим. Очень опосредованно, но церковная среда не могла не впитывать новых настроений, источником которых явился господствующий секулярный сектор общественной культуры. На фоне всех обвинений наших дней в адрес коммунистической идеологии и советской социальной практики нельзя не признать, что они воспитывали у граждан достаточно очерченное представление о высоте человеческого достоинства и важном предназначении человеческой жизни, имевшие выраженную этическую окраску. Как справедливо замечает современный автор, «переход к современности» – это всегда и везде время секуляризации и антропоцентризма, господства представления о всесиилии Человека, что для коммунистической идеологии характерно не менее, чем для буржуазной»¹⁹. По-новому воспитанные священнослужители не могли не испытывать сильнейшего конфликта между воспринятыми ценностями светского гуманизма и церковной практикой, шедшей в разрез не только с ними, но и с нормами гуманизма евангельского. «Гордость» человека нового времени была тем фактором, который властно вторгнулся в церковную среду.

Следует также вновь обратиться к уже отмеченному обстоятельству – в условиях модернизации религиозная вера начинает представлять собой длящийся акт сознательного выбора. Это подразумевает значительно большую «идейность», а иногда и идеальность веры нового образца. Верующий новой формации, тем более неофит, обратившийся из атеизма, был склонен применять к реальной церковной действительности, которая его окружала, набор возвышенных образов – продукт собственных измышлений, бесед с активными священниками и прихожанами, реже – чтения религиозной литературы, бывшей дефицитом («Сейчас в голове подопечного обитает представление о христианстве, которое он называет “духовным”, но это сильно сказано. Сейчас его голова забита хитонами, сандалиями, доспехами, босыми ногами»²⁰). Он был склонен к строгому суду над действительностью и ригоризму, что усиливалось возросшим индивидуализмом его мировосприятия. Совершенно неслучайно протестный слой духовенства и прихожан был и остается представленным прежде всего неофитами с высоким уровнем образования. С начала 1970-х гг. этот слой получил возможность реализовывать свой протест в религиозном диссидентском движении, а ныне – и в церковных расколах. Но при Хрущеве таких возможностей не существовало, а авторитет коммунистической идеологии, основного конкурента церковного христианства, стоял достаточно высоко. Протест выливался в неприятие самого христианства и разрыв с церковью. Исход этой трагедии мог быть различным: если, например, А. Валяев позднее воссоединился с церковью, то абсолютное большинство остальных бывших священнослужителей остались сознательными атеистами.

Помимо рассмотренных предпосылок отхода от веры, имевших «моральную» природу, существовали и те, которые имели философскую подоплеку. Как уже отмечалось, в наиболее выраженном виде они представлены в объяснениях А. Осипова и менее выпукло – у других авторов. Не вдаваясь сейчас в подробный анализ аргументации А. Осипова и других бывших священнослужителей, отметим только, что их доводы сегодня выглядят несколько архаично, страдают недостатком диалектичности и философской глубины. Создается впечатление, что порвавшие с религией священники даже не были осведомлены относительно того, что не только

православная апологетика, но и западнохристианская мысль имели значительный опыт исследования как раз тех самых вопросов, которые их волновали. Вряд ли стоит бросать камень в их сторону. Интеллектуально вооружить священника – задача системы духовного образования. Но, в отличие от дореволюционной духовной школы, возрожденные в СССР семинарии и академии не могли конкурировать со светскими вузами ни в отношении объема, ни в отношении качества получаемого образования. Традиции средней и высшей духовной школы оказались прерванными более чем на три десятилетия, опыт общения с западными христианскими конфессиями в образовательной сфере был ограничен, да и само это общение только-только стало восстанавливаться. Один из краеугольных сюжетов современной апологетической мысли – взаимоотношения религии и науки – практически не разрабатывался. Лишь отдельные энтузиасты, вроде архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого), по личному почину пытались писать на эти темы.

Следует заметить, что и сегодня в семинариях Русской православной церкви уделяется недостаточное внимание проблеме привития будущим священникам апологетической культуры. «Многие авторитетные критики церковной образовательной системы, в том числе в самой РПЦ... утверждают, что существующая система воспроизводит “магизм” и “требоисполнительство”. То есть вместо понимания основ вероучения и развития навыков миссионерской и катехизаторской работы производится натаскивание будущих священников на красивое исполнение ритуалов»²¹. И это в наши дни, когда по крайней мере некоторыми духовными школами накоплен солидный образовательный опыт. Что же говорить о временах полувековой давности? Что удивительного в том, что интеллектуально безоружные священники не могли ничего противопоставить натиску атеизма? Несведущие в вопросах современных физики и богословия, как они могли ответить на сакраментальный вопрос: почему Гагарин пролетел над небесами Земли, но не видел ни одного ангела? Вполне объяснимо то, что уже 13 апреля 1961 г., на следующий день после первого полета человека в космос, А. Валяев подал рапорт о сложении священного сана.

Отход от церкви православных священнослужителей в годы правления Н. С. Хрущева был явлением, непосредственно затронувшим сравнительно немногих людей. Однако его значение не огра-

ничивается рамками личных судеб самих бывших клириков, тех, кто был увлечен их примером или, напротив, возмущен их действиями. Феномен разрыва священников с церковью был глубоко обусловлен характером развития советского общества, эволюции государственной политики и состоянием самого русского православия. Его можно рассматривать как важный симптом социально-культурных процессов, которые шли впоследствии на протяжении ряда последующих десятилетий.

¹ См.: *Поспеловский Д. В.* Русская православная церковь в XX в. М., 1995. С. 280.

² См.: *Журавский А.* Генезис и формы постсоветского атеизма в России [Электрон. ресурс]. Режим доступа: www.archipelag.ru/tu_mir/religio/novie-idrntichonosti/atheism/

³ См.: *Лавринов В.* Екатеринбургская епархия. События. Люди. Храмы. Екатеринбург, 2001. С. 91.

⁴ *Лебина Н. Б.* Повседневная жизнь советского города: Нормы и аномалии, 1920–1930 годы. СПб., 1999. С. 141.

⁵ *Василевский А. М.* Дело всей жизни. М., 1989. Кн. 1. С. 104–105.

⁶ См.: *Розов А. Н.* Священник в духовной жизни русской деревни. СПб., 2003. С. 55.

⁷ *Лебина Н. Б.* Повседневная жизнь советского города. С. 135.

⁸ *Поспеловский Д. В.* Русская православная церковь в XX в. С. 166.

⁹ *Митрахин Н.* Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М., 2004. С. 45.

¹⁰ См.: *Оплеснин Г.* Почему я порвал с религией. Свердловск, 1959. С. 11; *Петренко Л.* Потерянные годы. Свердловск, 1964. С. 55.

¹¹ *Лавринов В.* Екатеринбургская епархия. С. 91.

¹² См.: *Валяев А.* Отрекаюсь от сана. Свердловск, 1961. С. 8–9; *Оплеснин Г.* Почему я порвал с религией. С. 10, 12–13; *Петренко Л.* Потерянные годы. С. 51–52.

¹³ *Оплеснин Г.* Почему я порвал с религией. С. 6.

¹⁴ *Осипов А. А.* Откровенный разговор с верующими и неверующими. Л., 1983. С. 38.

¹⁵ Там же. С. 54.

¹⁶ *Оплеснин Г.* Почему я порвал с религией. С. 9.

¹⁷ *Петренко Л.* Потерянные годы. С. 56–57.

¹⁸ *Федоров В. А.* Русская православная церковь и государство. Синодальный период, 1700–1917. М., 2003. С. 380.

¹⁹ *Коровицына Н. В.* С Россией и без нее: Восточноевропейский путь развития. М., 2003. С. 118–119.

²⁰ *Льюис К. С.* Письма баламута // Льюис К. С. Любовь. Страдание. Надежда. М., 1992. С. 14.

²¹ *Митрахин Н.* Русская православная церковь. С. 352.